

# TRADICIONES CULTURALES COMO BARRERAS PARA UN BIODERECHO COMÚN: EL CASO DE LA MEJORA HUMANA EN LÍNEA GERMINAL \*

Cultural traditions as barriers to a common biolaw:  
The germline human enhancement case \*\*

VIVIANA GARCÍA-LLERENA  
*Universidade da Coruña*  
[viviana.garcia@udc.es](mailto:viviana.garcia@udc.es)

Fecha de recepción: 21/06/2017

Fecha de aceptación: 04/07/2017

*Anales de la Cátedra Francisco Suárez*

ISSN 0008-7750, núm. 52 (2018), 155-178

**RESUMEN** Cuando bioética y derecho hacen frente a un *hard problem*, el resultado suele ser la diversidad de posiciones doctrinales, la disparidad de soluciones entre los distintos sistemas jurídicos y, a nivel supranacional, la ausencia de regulación o la adopción de una extremadamente restrictiva. Tales diferencias pueden rastrearse hasta las tradiciones culturales de las que proceden. Este trabajo toma a la mejora genética germinal humana como un caso de cómo las diferencias entre las tradiciones culturales atlántica y mediterránea pueden obstaculizar la consecución de un bioderecho internacional. Para la biocuestión elegida, las discrepancias se manifiestan en desiguales concepciones relativas a dos ejes temáticos: la naturaleza y el cuerpo humano. Tras su análisis, se proponen algunas líneas de acción encaminadas a la superación de dichas barreras y la obtención de un bioderecho común para la edición genética perfecta de la línea germinal humana.

**Palabras clave:** Mejora humana, edición genética, sistemas jurídicos, bioderecho, bioética, naturaleza humana, derechos humanos, multiculturalidad, enfoque de las capacidades, bioética mediterránea.

**ABSTRACT** When bioethics and law face hard problems, the outcome is frequently a collage of a great diversity of positions and a vast disparity among legal solu-

---

\* Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación El discurso de los bioderechos. Bases filosóficas y jurídicas para su fundamentación, caracterización y aplicación (DER2014-52811-P, 2015-2017), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y desarrollado por el Grupo de investigación Filosofía, Constitución y racionalidad de la Universidade da Coruña. Ha sido ejecutado con la financiación de la Xunta de Galicia, a través del programa de ayudas de apoyo a la etapa inicial de formación postdoctoral 2014-2017.

\*\* Para citar/citation: García-Llerena, V. (2018). Sistemas jurídicos y tradiciones culturales como barreras para un bioderecho común: el caso de la mejora en la línea germinal humana. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 52, pp. 155-178.

tions set in each legal system. Moreover, at the international level, that leads to either or an extremely restrictive law on that issue or lack of regulation. Such differences could be linked to the underlying cultural traditions from which they emerge. This paper takes germline human enhancement as a case of the extent to which divergences between Atlantic and Mediterranean cultural traditions can hamper the achievement of an international biolaw. With regard to the chosen bio-issue the aforementioned discrepancies are manifested in distinct conceptions about at least two topics: nature and human body. Their analysis makes it possible to offer some guidelines in order to overcome cultural barriers, as an attempt to pave the way for a common biolaw able to deal with human germline-editing for enhancing purposes.

**Key words:** human enhancement, gene editing, legal systems, biolaw, bioethics, human nature, human rights, capabilities approach, cultural traditions, Mediterranean ethics.

# 1 *HARD PROBLEMS* Y PARROQUIALISMO NORMATIVO: LA MEJORA GERMINAL COMO UN CASO

En aquellas materias vinculadas a la justicia, seguridad y orden social, es frecuente que la discusión bioética acabe dando paso al bioderecho. Si se comparan las normas a nivel nacional, internacional y *supra e infra* estatal, puede constatar que en el bioderecho (como en la bioética) no abundan las soluciones uniformes, y también que respecto de algunas particulares biocuestiones existe una enorme disparidad en la regulación, como paradigmáticamente sucede con la maternidad subrogada. Parecería que el bioderecho se ve abocado a una suerte de parroquialismo normativo, al menos en cuanto concierne a estos *hard problems*.

Dos factores parecen incidir en que la cuestión debatida sea de este tipo. El primero pertenece al supuesto en sí; el otro, a la pluralidad de sistemas jurídicos en juego. Del lado del supuesto cae la necesidad de coordinar numerosos intereses heterogéneos (pertenecientes además a distintos sujetos), cada uno de los cuales reclamaría para sí una diferente solución al problema. El segundo se manifiesta en que cada uno de los sistemas cuya aproximación se pretende, no sólo no opera con instituciones y valores comunes a los demás, sino que lo hace también con modos de pensamiento diferenciados. Ambos factores repercuten en las conclusiones a las que se llega en cada sistema jurídico acerca de la legitimidad de los intereses involucrados y del peso específico que se les reconoce en el asunto.

Aquí se presenta a la mejora humana en línea germinal (en adelante MHLG) como un *hard problem* desde el punto de vista normativo, y también como un *caso* del alcance con que la divergencia entre tradiciones cul-

turales supone una barrera para la construcción de un bioderecho común. A su elección como *caso* contribuyen el carácter altamente polémico de la MHLG, su novedad, potencial relevancia internacional, así como su creciente actualidad, merced al vertiginoso desarrollo de las técnicas —en particular la denominada CRISPR-cas/9— que supone cada vez mayores precisión, eficiencia flexibilidad y abaratamiento de costes (National Academies, 2017, p. 11).

La creciente viabilidad técnica de la MHLG no se acompasa con su admisibilidad generalizada, ni ética ni jurídica. La edición genética practicada sobre seres humanos expresa un consenso decreciente. Se parte del acuerdo casi unánime sobre la legitimidad de la modificación somática del ADN con fines terapéuticos, que merma significativamente si la intervención se desplaza hacia la finalidad de mejora y prácticamente desaparece cuando se trata de una modificación genética perfecta hereditaria (Cook-Deegan *et al.*, 2008, p. 163). La diversidad de opiniones sobre la MHLG recorre un amplio espectro que va desde su consideración como un deber de los padres (Harris, Glover, Savulescu) hasta su asimilación a los crímenes contra la humanidad (Annas *et al.*, 2002, p. 153).

Desde el punto de vista normativo, la regulación internacional de la MHLG es claramente restrictiva. En el ámbito de aplicación territorial del Convenio de Oviedo (1997) se permite la modificación del genoma sólo con fines preventivos diagnósticos o terapéuticos y a condición de que no sea hereditaria (art. 13). La Directiva europea 98/44/CE excluye de patentabilidad “los procedimientos de modificación de la identidad genética germinal del ser humano” (art. 6.2.b) y la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO (2005) anima a que se consideren debidamente “las repercusiones de las ciencias en la vida de las generaciones futuras, en particular en su constitución genética” (art. 16). Los adelantos científicos y sus beneficios potenciales aconsejan la revisión de esta normativa internacional y la aproximación de las leyes nacionales para lograr una regulación más y mejor matizada.

Si se acepta que la bioética aspira a manifestar una ética civil capaz de trascender las fronteras de una determinada sociedad y cultura (Gracia, 1993, p. 97), el análisis transcultural cobra pleno sentido. Bajo el prisma de dos tradiciones culturales distintas, la atlántica y la mediterránea, que extienden su ámbito de influencia tanto al derecho como a la bioética, aquí se analiza la diversidad de posiciones relativas a la MHLG a partir de dos ejes temáticos: la naturaleza y el cuerpo humano. Antes, se exponen esas diferentes tradiciones a la luz de las diferencias detectadas tanto en la bioética como en el Derecho.

## 2. ORIENTACIONES BIOÉTICAS Y FAMILIAS JURÍDICAS: LAS TRADICIONES CULTURALES ATLÁNTICA Y MEDITERRÁNEA

En la cultura occidental se han identificado dos familias jurídicas en lo que atañe a la disciplina más antigua, y tres modelos bioéticos por lo que concierne a la más reciente. En la disciplina más joven se postulan los modelos de pensamiento angloamericano, norcentroeuropeo y sureuropeo, también llamado mediterráneo o latino. El primero es de orientación teleológico consecuencialista y de corte empírico, pragmático y casuista. El segundo tiene como ejes centrales las nociones de derecho y deber, es heredero del racionalismo idealista, y en él priman las orientaciones deontológicas y principialistas. Ambos tienen influencia del protestantismo. La orientación latina, heredera del catolicismo, se centra en la ética de la virtud y el deber profesional (Gracia, 1993, pp. 98 y ss., Rodríguez del Pozo y Fins, 2006, pp. 227-228) y se caracteriza por un menor predominio de los fundamentos liberales o utilitaristas (Mallia, 2012, p. 428), por mostrar —frente a la bioética anglo-sajona— una mayor tendencia hacia las actitudes paternalistas (Carlioz *et al.*, 2012, p. 461), por el mayor peso de la familia, al menos en lo que atañe a la asistencia sanitaria (Cortina, 2005, p. 154), y por llevar a cabo —en el caso de la bioética española— una aplicación estricta del modelo principialista con cierto desdén por las consecuencias (Rodríguez del Pozo y Fins, 2006, p. 230).

Schotsmans (2001, pp. 69-76) obtiene una distinción paralela al contraponer la bioética clínica americana a la europea, entre las que resalta varias diferencias referidas al contexto, los fundamentos y los criterios guía de la *praxis* médica. En cuanto al contexto, la privatización y mercantilización del sistema sanitario norteamericano se oponen al sistema sanitario europeo socializado, basado en el principio de solidaridad. Por lo que respecta a la fundamentación, en aquél están generalizados el uso de la orientación principialista y el predominio del utilitarismo y pragmatismo. En éste suele aspirarse a una fundamentación filosófica más profunda. Finalmente, en la bioética americana el principio de autonomía y el marco de los derechos son la base de la asistencia sanitaria. Ésta viene dada por el peso de la tradición hipocrática y por las peculiaridades de la especial relación médico-paciente en la bioética europea.

En la disciplina más antigua la distinción se realiza a partir de la noción de familias jurídicas. Aunque las diferencias entre ellas suelen aparecer referidas al plano formal —principalmente, las instituciones, fuentes del derecho y procedimientos—, las disparidades alcanzan también a los contenidos. Bien se ha especificado que para la demarcación de las familias jurídicas son tan importantes las fuentes del derecho y los métodos de

trabajo como los valores filosóficos, económicos y políticos que cada una pretende proteger (David, 1968, p. 13), así como los modos de pensamiento propios, los respectivos trasfondos culturales, el desarrollo histórico y la ideología (Zweigert y Kötz, 1998, p. 68).

De las familias existentes, sólo derecho continental y *common law* son relevantes para el tema aquí acotado. Zweigert y Kötz (1998, pp. 69-70) ofrecen una ajustada y concisa visión de las más destacadas antítesis apreciables entre ambos modelos. En el derecho continental prima el pensamiento abstracto y dirigido a las instituciones; en el *common law*, el pensamiento concreto y referido a las peculiaridades del caso. En el continente se opera a partir de la idea de plenitud del sistema y ausencia de lagunas, frente al más modesto *moverse de caso en caso* propio del *common law*. Este muestra cierto escepticismo frente a las grandes generalizaciones, mientras el derecho continental manifiesta una mayor confianza en el sistema, lo que lo hace más proclive a la regulación anticipada y sistemática. Finalmente, frente al empirismo del *common law*, el derecho continental opera a partir de ideas fijas y emplea, en consecuencia, un modo de proceder predominantemente deductivo.

La preeminencia del derecho no codificado y la plasticidad de las fuentes del *common law* proporcionan un señalado protagonismo al precedente judicial y al juez. De ahí que este sistema jurídico destaque por sus métodos jurídicos de espíritu práctico, casuista y realista, con predominio del método inductivo (Castán Tobeñas *et al.*, 2000, pp. 96, 100, 103) y que en él, la norma sea concebida como *una* solución a un proceso, más que como el establecimiento de un criterio general de cara al futuro (David, 1968, p. 16). En el derecho continental, por el contrario, prevalecen el peso de la codificación, la primacía de la ley, el pensamiento deductivo-aplicativo, apegado a los principios de la lógica, y el componente sistemático, esto es, la visión del derecho como sistema y unidad (Glenn, 2000, p. 133).

La polaridad habida entre *common law* y derecho continental, por una parte, y la que existe entre las éticas angloamericana-noreuropea y sureuropea, por otra, así como el claro paralelismo entre los planos del derecho y la moral, permiten referir ambos niveles de oposición a la existencia de dos tradiciones culturales específicas: la atlántica y la mediterránea, en las que se expresan dos diferentes aproximaciones al fenómeno de lo normativo, tanto ético como jurídico. Se trata de dos estilos de razonamiento que se corresponden con sendas tradiciones de pensamiento filosóficas y políticas en las que no es posible perder de vista el referente religioso que a cada una ha servido de marco histórico. Entre todos estos elementos se da un proceso de retroalimentación interno que tiende a consolidar las diferencias.

Raya casi en lo caricaturesco hablar de modos distintos de relación, regulación y pensamiento capaces de manifestarse a efectos normativos en

patrones diversos, al modo en que se advierten diferencias entre climas, paisajes o dietas. Con todo, parece constatado que según sean los sistemas jurídicos más centrados en los casos o en las normas, cabe esperar, respectivamente, razonamientos morales más orientados a los hechos o a las reglas (van der Burg, 2010). Esta correlación no parece ser causal; es decir, la moral no es de este modo porque así sea el derecho, ni al revés. Derecho y moral riman porque ambos quedan en gran medida conformados por la tradición cultural que les sirve de base. Se trataría, pues, de dos *weltanschauungs* a efectos normativos, atlántica y mediterránea, que inciden significativamente tanto en el derecho como en la moral.

Por supuesto, ni existen modelos reales puros ni el paralelismo es absoluto. La norma de un país mediterráneo puede incluir una solución típicamente atlántica, o a la inversa. Además *common law* y derecho continental no contraponen norte y sur, sino el sistema normativo de la isla frente al del continente, al menos en los orígenes de esta distinción. De ahí que el nombre de cada tradición pueda generar equívocos, como sucedería con Portugal, país sureño pero a la vez atlántico, con otros países geográfica pero no culturalmente mediterráneos en el sentido con que se usa aquí el término —los norafricanos, por ejemplo— o con otros no europeos pero culturalmente mediterráneos, como muchos países latinoamericanos (sobre esta cuestión, Mallia, 2012, *passim*). No cabe esperar, pues, que la contraposición entre tradiciones funcione a modo de geo-localizador de personas, normas o posiciones, pero sí como un hito que explica la disimilitud entre las soluciones dadas a determinados *hard problems* a partir del *background* sobre el que cada tradición se construye.

Los rasgos generales que caracterizan a cada tradición pueden ser enunciados de un modo sintético y sincrético. El modelo atlántico, paradigmático del entorno geográfico angloamericano —si bien algunos de sus rasgos se presentan también en el noreuropeo—, acusa la influencia del protestantismo, el empirismo y pragmatismo, el individualismo y liberalismo, la preeminencia del individuo, un modelo de Estado de mínimos, un derecho no codificado —al estilo de soluciones *ad hoc*—, la preponderancia del precedente (esto es, de la norma *experimentada*), el predominio del agente decisor en la creación de la norma, el pensamiento concreto a partir del caso y sus singularidades y, por ello, el razonamiento moral y legal de corte deliberativo e inductivo, *basado en y orientado a* los hechos, en el que abundan el empleo de la analogía y la comparación de casos, la inducción, la búsqueda de la concreción práctica de los principios generales y el uso de las proposiciones sintéticas. Tales rasgos explican que esta tradición ofrezca buen anclaje a las orientaciones bioéticas utilitaristas, casuistas y narrati-

vistas, la ética del cuidado, el particularismo moral, la bioética empírica y las *non-ideal theories*.

El modelo mediterráneo, por el contrario, aunque extiende parte de su influencia al entorno noreuropeo-continental, es típico de los países europeos del sur receptores del *Civil Law*. Se aprecian aquí la influencia del catolicismo, el racionalismo-idealista, el peso de la comunidad, un modelo de Estado fuerte, un derecho codificado y percibido como sistemático, el predominio de la norma pura —alejada de los hechos—, la tendencia al pensamiento abstracto y dirigido a la salvaguarda y mantenimiento de las instituciones, así como el razonamiento moral y legal sistemático y formalista, *basado en y guiado por* la norma, centrado en el proceso de selección y aplicación (que no de creación) de la regla a través de la deducción, y mucho más pronto al uso de las proposiciones analíticas. En esta tradición tienen buena acogida las orientaciones deontologistas, la *common morality* y la ética de la virtud.

En el plano jurídico, la distancia entre lo mediterráneo y lo atlántico se advierte también en la concepción del derecho y de los derechos. En el *common law* la búsqueda de la felicidad está protegida como un derecho inalienable anterior a la constitución que no es responsabilidad del Estado o de la comunidad política, sino un asunto que incumbe individualmente a cada persona (Fleiner, 2005, pp. 5-6). Si las tecnologías de mejora humana han supuesto que el sufrimiento pase a definirse ya no sólo en términos de enfermedad, sino a partir de todo aquello que puede ser mejorado (Hanson, 1999, p. 125), la búsqueda de la felicidad encuentra en la tecnología genética un camino plausible de realización. Como en el *common law* el Estado necesita una razón poderosa (*compelling reason*) para inmiscuirse en la búsqueda individual de la felicidad, pasa a reclamarla cualquier prohibición u obstáculo para la mejora genética humana.

Además, el individualismo extremo que caracteriza al *common law* (Pound, 1963, p. 13) supone que en él la vulnerabilidad humana así como la mala suerte en la lotería genética (o la buena, unida al deseo de un mejor biocapital) no constituyan una cuestión social, sino un asunto individual que reclama soluciones igualmente individuales cuya contrapartida es el *laissez faire* del Estado.

Distinto es el panorama en los países de tradición continental donde la búsqueda de la felicidad se vincula al bienestar común y, por lo tanto, a la política del Estado. Ello explica la inclusión de derechos sociales en sus constituciones y los menores reparos al establecimiento de límites más estrictos a la libertad individual (Fleiner, 2005, pp. 5-6). Tampoco es frecuente en los países europeos el reconocimiento de un derecho fundamental general de libertad, sino la protección de específicas y bien delimitadas

libertades fundamentales. También en esta línea, apunta Habermas (2002, p. 76) que la noción europea de eficacia horizontal de los derechos fundamentales (su valor, no frente al Estado, sino ante los demás ciudadanos) resulta ajena a la tradición liberal clásica predominante en los sistemas del *common law*, sólo familiarizada con la verticalidad de los derechos.

Las diferencias materiales entre las tradiciones atlántica y mediterránea se expresan también como puntos de desencuentro entre la bioética norteamericana y la europea, mejor predisuestas respectivamente a la libertad o al orden social. Ello se aprecia al comparar sus sendos principialismos (sobre sus diferencias, García-Llerena, 2012, pp. 59-60) y la censura o aceptación que en cada uno suscita el principio de precaución. De éste se ha dicho que prevalece en la bioética latina, junto con el principio de responsabilidad, mientras la bioética angloamericana se decanta por el principio economicista (Cortina, 2005, p. 155), favorecido por un tecno-optimismo que impone escasas barreras a la adopción y uso generalizado de las nuevas tecnologías (Cook-Deegan *et al.*, 2008, p. 193). En sintonía con esta visión, el principio de precaución ha llegado a ser expresamente rechazado como un criterio guía para la MHLG (Smith *et al.*, 2012, pp. 503-504).

### 3. CONCEPCIONES ATLÁNTICA Y MEDITERRÁNEA DE LA NATURALEZA

Es frecuente que la naturaleza evoque un sentimiento místico y que, por ello, sea comprendida a partir de concepciones religiosas. Incluso en las orientaciones que se declaran abiertamente seculares se advierte aún el componente cuasi-religioso adaptado a los nuevos propósitos tecnocientíficos. Con contundencia lo expresa Hopkins (2015, p. 71): religión y transhumanismo comparten la idea de que el ser humano se encuentra en una condición de la que necesita ser salvado. El objetivo es trascender la miserable condición humana; lograr la salvación que libera al hombre de las numerosas miserias que lo asechan de la cuna a la tumba: muerte, enfermedad, vejez, discapacidad, desproporción, fragilidad... Para el mismo ideal, la salvación, han cambiado el objeto, el momento y el modo en que la acción salvífica se lleva a cabo: ya no el alma en el otro mundo obrando en éste mediante la virtud; el objeto es ahora el cuerpo y la salvación se produce en esta vida a través de la tecnología. No sorprende que el transhumanismo sea visto como una fe secular con *leitmotifs* religiosos secularizados (Tirosh-Samuelson, 2012, p. 279).



### 3.1. Sentidos, necesidad y utilidad de la naturaleza humana

La naturaleza dañada, asimilada al protestantismo, y la naturaleza vulnerada, al catolicismo, se traducen en cada credo en puntos de vista sustancialmente diferentes sobre la MHLG. Estas técnicas no se aceptan con facilidad si la naturaleza se concibe como una armonía culminante, un estado final configurado de una vez por todas, dotado de un orden perfecto y eterno, como en el catolicismo. En esta concepción religiosa, Dios da objetos en los que se plasman leyes de las que derivan mandatos. La salvación de la miserable condición humana —siempre *secundum naturae*— pasa por seguirlos y respetarlos. Según Hopkins (2005, p. 25), una visión semejante explica la mayor probabilidad de que la mejora sea favorablemente acogida por protestantes liberales, budistas y techno-paganos.

Además del deber positivo de cuidado esa visión de la naturaleza justifica en el catolicismo otro de abstención: no alterar ni menoscabar. Sobre el ser humano, culmen de la creación, tales deberes son todavía más acusados. De ahí que el magisterio considere injustificable y contraria a la dignidad, integridad e identidad del ser humano toda modificación no terapéutica de la herencia genética y que esgrima el *playing God argument* contra los intentos de conseguirla (Congregación, 1987, ap. I. 6. y 2008, n. 27).

Tal concepción implica una actitud de respeto por *lo dado* (*the given*), presente en el informe de la Comisión Presidencial estadounidense sobre la mejora humana (President's Council, 2003, ch. 6th, III, A), que Sandel (2007, *passim*) —miembro de ella— desarrolla después en detalle. Este respeto por la naturaleza puede aceptarse por razones intrínsecas o extrínsecas. De lo primero también son ejemplo las concepciones distópicas sobre el transhumanismo, para las que la mejora humana es algo malo en sí mismo (Sharon y Sharon, 2014, p. 66). De lo segundo, lo es la objeción al rediseño de lo natural merced a su virtualidad para minar valores de elevada importancia social. Así se hace respecto de la humildad, la responsabilidad y la solidaridad, por una parte (Sandel, 2007, pp. 129 y ss.), y, por otra, con relación a la posibilidad de los seres humanos de autocomprenderse como seres morales y de gozar de una capacidad real de guiar su propia vida, que se verían seriamente comprometidas si no se garantiza “la incolumidad de los fundamentos genéticos de [la] existencia corporal” (Habermas, 2002, pp. 27, 37).

Por el contrario, la noción de naturaleza dañada del protestantismo permite y propicia su dominio. Producida la expulsión del paraíso, la naturaleza ya no representa más que un estado actual de cosas. La creatividad y la libertad humanas asimiladas a la *imago dei* y la concepción del hombre como un *co-creador creado* abundan a favor de la mejora genética

(Peters, 1995, p. 377). A esta tradición se acomoda bien la visión tecnológica transhumanista. Asume que la naturaleza carece de leyes entendidas como mandatos morales; es un objeto más de la ciencia y la auténtica ley moral es la del progreso. Esa capacidad co-creadora simplemente se extendería ahora a la propia condición humana, una vez que la tecno-ciencia proporciona al hombre el poder de recrearse a sí mismo y de hacer lo propio con sus descendientes. Ello pasa por la pérdida de la sacralidad de la naturaleza humana, amargamente lamentada por quienes ven en ella la fuente central y automática del elemento normativo (como sucede en Kass, 1998, p. 687).

En los últimos tiempos han proliferado las propuestas que pretenden hallar en la naturaleza la solución a algunas de las cuestiones bioéticas (Conill, 2005, pp. 101, 106; Feito Grande, 2010, pp. 111, 122). Esta tendencia se hace particularmente patente en el análisis ético de la mejora genética humana, donde resultan más frecuentes —y más sólidas— las posiciones contrarias a las actuales propuestas de la naturaleza como guía para el comportamiento moral.

Así, se llama la atención sobre la enorme dificultad que entraña el establecimiento de límites a lo que puede ser o no genéticamente alterado a partir de una noción de la naturaleza que posea carácter sustantivo, normativo y vinculante (Wiesing, 2008, p. 22) y se llega a plantear su irrelevancia para el análisis moral de la mejora humana (Harris, 2007, p. 22) y hasta su definitiva supresión, aduciendo que su uso oscurece —más que ilumina— este particular debate (Buchanan, 2011, p. 115; Buchanan, 2009, p. 150). Se constata que cuando la oposición a la mejora se basa en la naturaleza, suele tratarse de una afirmación retóricamente estridente pero carente de una línea argumental claramente definida (McConnell, 2010, *passim*). Se cuestiona además que la naturaleza entrañe un determinado orden, que, en caso de existir, sea intrínseca y necesariamente bueno y que, por último, los seres humanos puedan llegar a conocerlo (Feito Grande, 2010, p. 112). Falta, en suma, un acuerdo previo acerca de en qué consiste exactamente la naturaleza humana y sobre si cabe o no atribuirle un valor normativo en caso de poder ser identificada (Engelhardt, 1990, pp. 184, 186).

Al menos parte de estas críticas obedecen a que la palabra *naturaleza*, a los efectos que aquí interesan, opera como un término equívoco que suele usarse indistintamente en varios de los sentidos que posee. Puede referirse a los elementos puramente biológicos, en contraposición a los sociales y culturales, o bien a las características consideradas esenciales o constitutivas de una cosa, en cuyo caso abarca también los elementos no biológicos en los seres humanos (Birnbacher, 2008, pp. 100-101). La palabra *naturaleza* puede emplearse asimismo para designar la dotación genética de partida o para indicar una noción normativa común e ideal. Esta diferencia queda

bien ilustrada con el conocido ejemplo de Johnny y Billy, dos niños de once años que alcanzarán la estatura de 1.60 metros; el primero, debido a una deficiencia en la hormona del crecimiento ocasionada por un tumor cerebral; el segundo, porque ha heredado de sus padres una estatura extremadamente baja (el ejemplo es de Daniels, 2000, p. 311). Para ambos la estatura prevista se aleja del ideal normativo, pero si se emplea la noción de naturaleza como mera dotación genética de partida, sólo para Johnny la intervención es terapéutica.

Además, la naturaleza humana puede ser entendida en términos poblacionales o individuales. Daniels, combina algunas de las anteriores acepciones cuando afirma la imposibilidad material de alterar la naturaleza humana a menos que se actúe a un nivel poblacional a gran escala y modificando, al propio tiempo, rasgos considerados centrales para la definición de lo humano (Daniels, 2009, p. 41). Con la palabra naturaleza puede aludirse también a la normalidad biológica en términos estadístico-teleológicos si, por ejemplo, se la emplea siguiendo la teoría bioestadística de la salud de Boorse (2014: *passim*). Como ocurre en Kahane y Savulescu (2012, pp. 318, 328), la referencia demográfica puede usarse también para elaborar una noción de normalidad exclusivamente estadística con relación a un específico grupo poblacional, la cual —aun careciendo de una significación moral intrínseca— puede tener repercusiones en la discusión ética sobre la mejora humana.

Pese a las críticas y ambigüedades indicadas, ni la equivocidad de la naturaleza humana ni la dificultad que supone la fijación de su contenido material se erigen como razones suficientes para su supresión de la discusión sobre la mejora humana (lo son en Nielsen, 2011, p. 30). Paradójicamente, su empleo es hasta cierto punto inevitable en el análisis de la mejora humana. Como ha indicado Hauskeller (2009, pp. 16-18), sólo cabe definir algo como una mejora a partir de un parámetro de referencia comparativo. Incluso cuando como tales se utilizan la calidad de vida o el florecimiento humano, continúa siendo necesaria alguna concepción normativa sobre la naturaleza humana para dotar a estas nociones de contenido.

Sin este elemento normativo simplemente no cabe establecer que una intervención es una mejora. Así Bostrom (2009, p. 89) define la mejora partiendo de un determinado estado que funciona como punto de referencia, ya sea el normal o sano de ese particular individuo o el nivel de funcionamiento típico que corresponde a su especie. La mejora (*enhancement*) consiste en “una intervención que mejora (*improves*) el funcionamiento de algún subsistema de un organismo más allá de su estado de referencia, o que crea un funcionamiento completamente nuevo o un subsistema del cual el organismo previamente carecía”. El autor especifica que el funciona-

miento de un subsistema es mejorado cuando deviene en más eficiente en el desempeño de su función (*ibidem*). Esta definición no resuelve la indicada paradoja. Si se toma como ejemplo el subsistema reproductivo humano, cabe pensar en numerosas formas de intervención para incrementar su eficacia (entre otras, más ciclos menstruales por año o más partos múltiples) que no pueden considerarse en sí mismas como una mejora sin un elemento normativo situado más allá de la estricta eficiencia biológica.

Por otra parte, la idea de naturaleza humana en modo alguno es ajena a ciencias tales como la genética conductual, psicología evolutiva, neurociencia y ciencia cognitiva; tampoco a las ciencias jurídicas, filosofía política, psicología y ciencias de la educación, por referir sólo algunas disciplinas. Una naturaleza compartida sustenta la idea de los derechos humanos en el ámbito jurídico y, en el seno de la filosofía política, el enfoque de las capacidades parece emplearla como el referente a partir del cual se enumeran aquellos funcionamientos que se considera bueno que los seres humanos tengan la oportunidad de alcanzar si lo desean. Finalmente, en el campo de la educación y psicología evolutiva, la teoría del apego apunta también a una serie de necesidades afectivas comunes y específicamente humanas.

De la abierta contradicción entre su inevitabilidad y su sistemático rechazo, puede concluirse que lo que merece una justificada oposición no es necesariamente la naturaleza humana en sí, sino determinadas concepciones de la naturaleza, así como las consecuencias que en ocasiones pretenden derivarse de ella en los planos moral y jurídico. Un ejemplo de ello es el uso de la naturaleza humana entendida como mera dotación genética de partida en sentido normativo. Si *de facto* toda intervención genética supone su modificación, lo habitual es que como tal la empleen únicamente quienes abrazan la idea de sacralidad de la naturaleza en su interpretación más amplia y absoluta, esgrimiéndola como una vacua objeción intrínseca a la MHLG. Más llamativo resulta que la normativa internacional la use también con este específico significado.

En línea crítica, Feito Grande (2010, p. 122) apunta la necesidad de superar las visiones de la ética que incurren en el naturalismo ingenuo y simplista, esto es, partidarias de una ley natural “inmutable, apodíctica, absoluta, de la que se deriven, en un proceso estrictamente deductivo, una serie de mandatos, a modo de catálogo de acciones correctas”. Orientaciones de tal tipo —en absoluto útiles a la discusión sobre la MHLG— pueden asimilarse con facilidad a la tradición mediterránea. Rehusarlas, no obstante, no implica necesariamente la inmediata adhesión a otra del todo acorde con la tradición atlántica, capaz de vaciarla absolutamente de valor y contenido.

Parece mejor alternativa apostar por una naturaleza humana de mínimos, construida a partir de los datos aportados por las ciencias y con

pretensiones bastante más humildes. Esta posición supone la renuncia expresa a todo intento de proporcionar una definición acabada e inamovible sobre el contenido de la naturaleza humana, que errará inevitablemente por exceso o por defecto. También implica el alejamiento deliberado de los designios divinos y de la tendencia a su identificación con el resultado (parcial o total) de los productos de una determinada cultura en un momento dado.

Dicho esto, debe aceptarse que la naturaleza humana sólo puede *existir* como una abstracción, ya que en el mundo que no pertenece a las ideas únicamente existen los individuos. Y es además una inducción. Ramsey (2012, p. 481) ofrece así una concepción de la naturaleza humana como un patrón de grupos de rasgos identificados dentro de la totalidad de las historias de vida posibles de todos los seres humanos existentes. En tal proceso inductivo no puede desconocerse el peso de los procesos evolutivos. El ser humano abstracto opera con unos funcionamientos específicos asociados a estructuras comunes heredadas, y desarrolladas a partir de complejos procesos que han favorecido la adaptación del individuo a su entorno. Tales estructuras incluyen un componente orgánico (bio-fisiológico), la relación social con otros seres humanos (social) y la noción de subjetividad (psíquico). Además, los rasgos identificados como *típicamente humanos* se presentan como cambiantes a lo largo del tiempo e influenciados por el entorno —incluido el cultural— y por ello, concretados de un modo variable tanto de unos individuos a otros como de unas a otras poblaciones. Como indica Machery (2008, pp. 323-324), tales atributos no sólo no tienen que ser necesariamente compartidos por todos los individuos; tampoco han de ser exclusivamente humanos.

Esta visión evolutiva propicia una comprensión bastante menos idealizada de la naturaleza, que incluye tanto elementos positivos como negativos (Buchanan, 2009), lo que permite un margen de acción para la MHLG. Con acierto se ha indicado que aun en el caso de que existiera un nivel óptimo natural —algo así como una naturaleza perfecta o un individuo que encarnase tal ideal—, el estado natural de mucha gente estaría bastante alejado de él (Kahane y Savulescu, 2015, p. 2).

Con estas modestas pretensiones, la idea de naturaleza puede jugar un papel en el análisis moral de las MHLG. Una de sus funciones es contribuir a determinar cuáles de todas las posibles intervenciones en el genoma pueden ser o no calificadas como mejoras. Para ello cabe acudir al uso combinado de dos de sus acepciones. La naturaleza puede ser así entendida como el conjunto fácticamente posible de rasgos humanos (en adelante, espectro humano). Condiciones como la acondroplasia, los estados intersexuales y la asimetría corporal caen dentro del espectro humano.

En otro sentido —claramente esencialista— la naturaleza puede entenderse como el ideal humano. Ahora bien, para ser útil al debate sobre la mejora, esta segunda noción puede desdoblarse, a su vez, en otros dos significados. En primer lugar, el *ideal humano concebido a partir de lo que ahora es*, integrado —si se quiere— por los rasgos más apreciados de la miserable condición humana; esto es, aquellos que se identifican como patrones valiosos dentro del espectro humano. En segundo lugar, puede ser entendida como una proyección de este ideal humano actual hacia el marco que ofrecen las nuevas posibilidades tecnológicas, es decir, como un *ideal humano a partir de lo que puede ser*. El reconocimiento de un determinado rasgo como típicamente humano no implica que sea o deba ser tenido por bueno, como el progresivo deterioro funcional asociado al envejecimiento. Es solo que, en tanto que *ser así*, se ha aceptado hasta ahora como parte inexorable de la miserable condición humana.

La significativa prolongación de la esperanza de vida (hasta el doble de la actual, por ejemplo) y la evitación o retraso del envejecimiento no integran el espectro humano ni el ideal humano construido a partir de él. Sin embargo, la literatura y el cine las muestran como aspiraciones humanas recurrentes, hasta el punto de convertirse en tópicos literarios y cinematográficos que reflejan lo que resultaría atractivo que fuese el ser humano. Esto es precisamente lo que podría permitir ahora la tecnología; una *naturaleza recreada*, pero todavía humana.

En este segundo sentido, la naturaleza bien puede proyectarse más allá de los límites del espectro humano. Al hacerlo encuentra algunos rasgos que no dificultarán la identificación del ser modificado como un humano ni el reconocimiento mutuo entre seres modificados y no modificados, pero halla también otros que podrían impedir o dificultar seriamente ese tipo de reconocimiento, ya porque suponen un cambio cualitativo ajeno a la apariencia y condición humanas (como la condición asexual), ya porque implican una adición cualitativa radicalmente superior a la medida humana capaces de alterar significativa y negativamente la relación con otros seres humanos. Algunos rasgos —la visión ultravioleta e infrarroja y la sensibilidad auditiva infra y ultrasónica, entre otros— son difícilmente calificables como adiciones cualitativas o cuantitativas.

Las anteriores distinciones dan lugar al menos a tres escenarios diferentes. En la situación I, puede ocurrir que la intervención no forme parte del ideal humano concebido a partir de lo que es pero tampoco del ideal humano concebido a partir de lo que puede ser. Y ello puede suceder con independencia de que el rasgo pretendido integre o no el espectro humano, como respectivamente ocurre con la acondroplasia o la condición asexual. En este caso es inaceptable que la modificación genética se califique de

mejora. La situación II se sitúa en el otro extremo. Aquí la modificación de la naturaleza, entendida como dotación genética de partida, daría lugar a un rasgo que pertenece a la vez al espectro humano y al ideal humano concebido a partir de lo que es; tal como acontece en el caso de Billy, en quien se realiza una mejora. Más interesantes son aquellos supuestos que pertenecen a la situación III, en los que la intervención no integra el espectro humano ni el ideal humano concebido a partir de lo que es, pero sí el ideal humano construido a partir de lo que puede ser. En este grupo se sitúan, entre otros, rasgos tales como una inteligencia superior y el aumento de la esperanza de vida. También aquí la intervención genética puede calificarse como una mejora, en cuanto que acorde con la naturaleza en el segundo de los sentidos indicados del ideal de lo humano.

### 3.2. Contribuciones ontológicas a la noción de naturaleza humana

La idea aquí propuesta —la operatividad de la noción de naturaleza para esclarecer qué es una mejora— se supedita a que pueda determinarse el contenido de ese *ideal de lo humano* (tanto actual como proyectado) en un contexto social globalizado, multicultural, plural y en permanente evolución. Si la naturaleza va a ser usada con algún sentido normativo, necesita contar con una base ontológica. Para el análisis hermenéutico del elemento ontológico resultan especialmente idóneas aquellas propuestas de contenido normativo que poseen vocación transcultural, que no cierran definitivamente el paso a los nuevos conocimientos científicos acerca del modo de ser humano, y que aparecen ligadas a su dimensión histórica. Dos señalados candidatos del siglo xx cumplen estos requisitos: los derechos humanos y la teoría de las capacidades de Marta Nussbaum, que ella misma se encarga de relacionar con los derechos humanos (Nussbaum, 1997, p. 276).

Sen y Nussbaum (*ibidem*) presentan a las capacidades como la mejor medida posible del desarrollo humano, superior a la que brindan la distribución de los recursos, la renta, el bienestar o la satisfacción de los deseos. Las capacidades se contraponen a los funcionamientos, que son definidos como lo que cada persona efectivamente *hace* o *es*; es decir, la actualización concreta y efectiva de las capacidades. Estas últimas son presupuestos de los funcionamientos y se definen como las oportunidades reales *de ser* o *de hacer* en relación con al menos diez facetas de la existencia humana: 1) vida, 2) salud corporal, 3) integridad corporal, 4) imaginación, sentidos y pensamiento, 5) emociones, 6) razonamiento práctico, 7) afiliación —personal y política—, 8) relación con otras especies, 9) juego y, 10) control —material y político— sobre el propio entorno (Nussbaum, 1997, pp. 287-288). Este

conjunto de capacidades constituye un sistema integrado, en el que las unas se apoyan en las otras, y no conforma una lista cerrada ni en cuanto al número ni al específico contenido de cada una de las capacidades. Se trata de una lista abierta y presentada como objeto para la deliberación, la crítica intercultural y el consenso político (Nussbaum, 1997, pp. 300, 276).

Las capacidades se declaran enunciadas a partir de hallazgos transculturales, desde los que han sido identificadas una serie de oportunidades *de ser* y *de hacer* valiosas en sí mismas porque revisten una importancia central para cualquier vida humana, con independencia de lo que cada individuo planea, persiga o elija para sí. Es más, el enfoque de las capacidades afirma proporcionar un contenido material relativo a los presupuestos necesarios para alcanzar una buena vida, susceptible de ser aceptado por personas pertenecientes a muchas tradiciones culturales distintas, con numerosas y diferentes concepciones acabadas del bien. Esta y otras razones —aquí inabordables— hacen del enfoque de las capacidades un referente teórico idóneo para el diseño y la evaluación de las políticas públicas (Nussbaum, 1997, pp. 286, 276) y un parámetro de referencia para “una vida humana mínimamente decente” (Nussbaum, 2007, p. 22).

Algunas propuestas recientes presentan a la *capabilities approach* como una herramienta útil para la mejora humana. En Huges (2011, p. 3), uno de los más conspicuos abanderados del transhumanismo, esta utilidad radica más bien en lo que el enfoque de las capacidades no hace: no depende de una noción de felicidad (ni de la subjetiva ni de un pretendido acuerdo general sobre la idea objetiva de felicidad), no es esencialista acerca de los límites humanos, tampoco supone un rechazo apriorístico de la biotecnología médica ni es incompatible con los posibles *ser* y *hacer* humanos alcanzables a través de la mejora. A su juicio, las capacidades se presentan como algo digno de ser preservado en la transición hacia la posthumanidad. Desde una perspectiva material, se ha propuesto emplear el enfoque de las capacidades como un marco ético antropológico general y como un referente particular para la discusión sobre la mejora humana (Coeckelbergh, 2011, p. 88). El enfoque de las capacidades es presentado después como un baremo objetivo sobre el ideal de perfección. Entendida ésta —sobre la idea de las capacidades— como algo asociado a un tipo integral (y no sólo a ciertos rasgos o características) podría guiar y limitar la mejora humana: el humano ideal debería poseer todas las capacidades maximizadas y estructuradas de un modo holístico (Roduit *et al.*, 2015, p. 627).

El segundo elemento útil para la determinación de la naturaleza como ideal humano son los derechos humanos. En otro lugar me he ocupado de justificar en detalle el bioderecho iusfundamental, esto es la orientación bioética y biojurídica basada en los derechos humanos (García-Llerena,



2012, pp. 197 y ss.). Con ese soporte, aquí se harán sólo algunas breves precisiones sobre su aplicabilidad a la MHLG. Bajo este tipo particular de derechos se protege un conjunto concreto de bienes y valores específicamente humanos, ligados a la mera humanidad, a través de cuya salvaguarda se entiende garantizado un modo de vida digno. De ahí que esos atributos, convertidos en *deber ser*, gocen de una protección intensa: a saber, un rango especial supranacional y supralegal, así como una serie de garantías procedimentales.

En general, la orientación de los derechos humanos no goza de aceptación generalizada en el discurso bioético. Tampoco en el más reducido ámbito de la mejora humana. Flaco favor hace a este propósito la mera invocación de los derechos humanos para abogar por la absoluta prohibición de las modificaciones genéticas hereditarias a nivel internacional (como en Annas *et al.*, 2002, p. 153), acertadamente cuestionada en su día (Gunderson, 2008, *passim*). Con razón se critica el hecho de que con respecto a la mejora genética humana, algunas propuestas supongan requerimientos irrazonables, insostenibles y no justificados pero efectuados a partir del lenguaje y el marco conceptual de los derechos humanos (Fenton y Arras, 2010, p. 128). A mi juicio, ocurre con ellos algo similar a lo advertido en el caso de la noción de naturaleza. Rechazar determinadas posiciones que se pretenden fundadas en los derechos humanos no supone que deban ser excluidos del discurso. Pueden —y en mi opinión deben— efectuar una doble aportación al análisis ético y a la regulación supranacional de la MHLG.

En un sentido material, la orientación de los derechos humanos presenta —entre otros— a la integridad física, la integridad moral, propia imagen, identidad personal, no discriminación e igualdad y al derecho a la vida privada y familiar como parámetros de referencia ontológicos para el examen de la intervención genética pretendida. Especial mención merece el derecho de acceso a la ciencia y a sus productos y procedimientos (Lawrence, 2013, pp. 266, 268; Mancisidor, 2015, pp. 1-6). Desde el punto de vista metodológico, los derechos humanos ofrecen al juicio de proporcionalidad como una herramienta de razonamiento práctico idónea para evaluar y ponderar la legitimidad de la modificación genética mediante la adecuada coordinación de todos los posibles derechos e intereses concurrentes.

Esta doble aportación resulta sugerente porque, en tanto elementos comunes supranacionales, los derechos humanos son un marco de convergencia para las tradiciones culturales atlántica y mediterránea; una *common morality* idónea para hacer frente al pluralismo moral y la multiculturalidad (*in extenso*, García-Llerena, 2012, pp. 208-212), capaz, por ello, de ofrecer puntos comunes en los que fundar el consenso, favorecido por el hecho de que supongan *acuerdos de mínimos* abiertos a su concreción en cada

sistema normativo. A ello se suma el que aúnen las dimensiones política, jurídica y moral (Seoane, 2011, p. 151), lo que favorece su percepción como una fuente de autoridad moral civil emanada del acuerdo sobre su fijación y protección. Al menos la Declaración universal de los Derechos Humanos es así percibida entre los transhumanistas (Jotterand, 2010, p. 617). Finalmente, el superior nivel que poseen las normas de derecho interno que los reconocen permite su empleo para cuestionar la legitimidad y validez de las normas de sólo rango legal que regulan la MHLG.

#### 4. LAS CONCEPCIONES ATLÁNTICA Y MEDITERRÁNEA DEL CUERPO HUMANO

El cuerpo humano es el eje final en torno al que se vertebra la oposición entre las tradiciones culturales atlántica y mediterránea ante la MHLG. Diferentes concepciones sobre el cuerpo rigen en el *common law* y en el derecho continental; cada una ligada a su respectiva tradición cultural. En la primera se aprecia un cuasi-derecho de propiedad que incluye el uso, control y también una limitada disposición de los cuerpos vivos y muertos (Bray, 1990, p. 244), lo que permite una restringida mercantilización del cuerpo. Según Borrillo (1994, pp. 215-220), en los ordenamientos latinos la regulación del sustrato corporal de la persona en general gira en torno a la noción de derecho subjetivo limitado. El cuerpo es una cosa fuera del comercio que posee valor intrínseco independiente de la voluntad del sujeto, quien no es propietario sino usufructuario de su cuerpo. Pese a esta diferencia de partida, a ambas tradiciones es común la ficción del ser humano incorpóreo.

A partir del dualismo platónico, el sujeto, el yo real e inmaterial, la esencia, el ánimo, se contraponen al objeto, al no-yo material, a la sustancia y al cuerpo. Como indica Dikken (2011, p. 50), esta visión dualista es claramente jerárquica, esto es, favorecedora del primer elemento, el ánimo. El cuerpo no es más que su soporte, cárcel y fuente constante de debilidad. La autonomía e independencia se asimilan entonces a lo anímico; y la vulnerabilidad y dependencia, a lo corporal. De ahí que quepa la búsqueda de un mejor anfitrión para la voluntad y que la incorporación pueda concebirse como una maldición que debe ser superada (Waters, 2014, p. 294).

A partir del dualismo platónico, el cuerpo es visto como *algo en lo que estoy*, pero que no soy yo, al menos no *el verdadero yo*. A esta concepción —útil a la contemporánea comercialización del cuerpo (Triana Ortiz, 2005, p. 163)— se suman en la tradición atlántica los mayores poderes de disposición sobre el sustrato corporal, la mentalidad liberal y la visión mecanicista del cuerpo, dando como resultado su ajenidad. Con relación a la compra-venta de sus partes ha llegado a sostenerse así que “en términos

clásicamente liberales”, los argumentos que cuentan a favor de su liberalización son más convincentes que aquellos que justifican la actual prohibición generalizada, y que las razones para prohibir un mercado legal de partes del cuerpo es exclusivamente práctica (George, 2005, p. 55). En ese contexto, se explica que en la tradición atlántica pueda tener mejor recepción la maternidad subrogada a cambio de precio y presentarse en mayor número las intervenciones quirúrgicas solicitadas a partir de la transexualidad.

Desde la ajenidad y no identificación con el cuerpo, el yo-real aspira a reconfigurar el elemento material (el no-yo) y a adueñarse de él mediante actos de dominio. Tras la secularización, la desacralización de los cuerpos hace de ellos objetos que pueden ser reconstruidos a voluntad. El perfeccionamiento del cuerpo acaba convertido en un proyecto mesiánico (Elshtain, 2005, p. 155) que ya no tiene por qué ceñirse a las atávicas barreras corpóreas y puede pretenderlo todo: la existencia no corporal y el repudio de elementos corporales centrales. Para Dvorsky y Hughes (2008, pp. 44-57) la condición sexuada llega a ser vista, por ejemplo, como un factor limitante del potencial humano, por lo que consideran un objetivo deseable que se trasciendan los cuerpos y cerebros sexuados.

El segundo factor común a ambas tradiciones es la consideración del cuerpo como una cosa. Como se ha indicado, el derecho todavía permanece ajeno a los intentos que desde los años treinta del pasado siglo se realizan en la filosofía y la psicología para dar con una noción no-reificada del cuerpo, capaz de superar la dicotomía clásica entre materia y ánima, y de “comprender la personalidad [...] a partir del concepto de “espesor corporal” (Borrillo, 1994, pp. 214, 219). En la empresa ligada al surgimiento y desarrollo de esta existencia encarnada se incluyen nombres como los de Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau Ponty, Foucault, Teilhard de Chardin (Triana Ortiz, 2005, p. 165). Hasta bien entrado el s. XX se no se afirma el contundente “soy mi cuerpo” —o cuando menos— no es verdad que no soy mi cuerpo (Marcel, 1956, p. 154).

Esta tendencia unificadora alternativa se refleja también en la terminología. Se prefiere ahora el uso del término incorporación (*embodiment*) en lugar de cuerpo (*body*) a fin de incluirlo en una visión del ser humano como un todo unitario: el ser encarnado. Su empleo contribuiría a evitar la percepción del cuerpo como algo que es ajeno a la persona (Dikken, 2011, p. 50). Se destaca en esta línea la necesidad de entender el cuerpo en su dimensión relacional, espacial y temporal, que involucra tanto su desarrollo como el modo en que en él incide la interacción con el medio, es decir de un modo menos mecanicista y determinista, incluido el determinismo genético (Myers, 2005, pp. 261-263). En sintonía con esta otra visión corporal, el ya referido enfoque de las capacidades es presentado como una vía adecuada

para trascender el dualismo cuerpo-mente en el ámbito de la mejora, debido a que entraña una visión integrada de la mente-encarnada y posee, además, una orientación eminentemente funcional (Coeckelbergh, 2011, p. 88).

Si dualismo y reificación se presentan al considerar los cuerpos de los seres humanos ya nacidos, ambos elementos se acentuarán significativamente tratándose del futuro ser humano que se encuentra en la fase de desarrollo embrionario. Es más, ese sujeto futuro puede no existir en absoluto si lo que se modifica *hic et nunc* es únicamente el material genético del que luego procederá. Para aquella entidad o estos elementos el factor anímico es inexistente, por lo que la base corporal (o, en su caso, la pre-base corporal) puede ser fácilmente percibida como poco o nada más que un objeto, perdiéndose de vista que (al menos para los que lleguen a término) la edición genética afectará a la existencia encarnada del finalmente nacido. Ello obliga a considerar detenidamente esos efectos y la medida en que la reconstrucción del cuerpo puede superar la entidad física corporal del agente decisor y extenderse a la de sus descendientes sin necesidad de una ulterior justificación.

## 5. CONCLUSIONES

Lo aquí expuesto proporciona una visión realista sobre las modestísimas expectativas de alcanzar una regulación internacional uniforme del MHLG. Aun así algunas orientaciones pueden guiar los intentos de lograr un acuerdo de mínimos, mediante el consenso superpuesto (*overlapping consensus*) obtenido en la intersección de las tradiciones culturales atlántica y mediterránea. Entre tales se cuentan una concepción humilde, realista, abierta y científicamente respaldada de la naturaleza humana, material y procedimentalmente apoyada en la convergencia del enfoque de las capacidades y los derechos humanos. Todo ello debe estar apuntalado por una comprensión de estos que supere su exclusiva consideración como derechos subjetivos individuales, así como por una visión encarnada del ser humano. Por esta vía puede pretenderse el acuerdo en un territorio alejado de las prohibiciones absolutas y el mero *laissez faire*. El análisis crítico de los propios puntos de partida culturales contribuye a escudriñar los valores y asunciones implicados en la evaluación moral y jurídica de la edición genética de embriones humanos practicada con fines perfectivos. Y también a esclarecer cuáles de ellos merecen ser rescatados al momento de desarrollar un bioderecho internacional común que articule correctamente el beneficio del desarrollo de la ciencia y la protección de los intereses de todos los sujetos implicados.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Annas, G. J., Andrews, L. B., y Isasi, R. M. (2002). Protecting the endangered human: Toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alterations. *American Journal of Law and Medicine*, 28, 151-178.
- President's Council on Bioethics (2003). *Beyond therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*. Retrieved from Washington, D.C.
- Birnbacher, D. (2008). Posthumanity, transhumanism and human nature. In B. Gordijn and R. Chadwick (eds.), *Medical enhancement and posthumanity* (pp. 95-106). Netherlands: Springer.
- Boorse, C. (2014). A Second Rebuttal On Health. *Journal of Medicine and Philosophy*, 39(6), 683-724.
- Borrillo, D. (1994). El estatuto y la representación del cuerpo humano en el sistema jurídico. *Reis*, 68, 211-222.
- Bostrom, N. (2009). Dignity and enhancement. *Contemporary Readings in Law and Social Justice* (2), 84-115.
- Bray, M. B. (1990). Personalizing personality: Toward a property right in human bodies. *Texas Law Review*, 69, 209-244.
- Buchanan, A. (2009). Human nature and enhancement. *Bioethics*, 23(3), 141-150.
- Buchanan, A. (2011). *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Carlioz, A., Wolyniak, J. G., y Le Coz, P. (2012). Is there such a thing as Latin bioethics? *Medicine, Health Care and Philosophy*, 15(4), 461-467.
- Castán Tobeñas, J., Castán Vázquez, J. M., y López Cabana, R. (2000). *Sistemas jurídicos contemporáneos*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Coeckelbergh, M. (2011). Human development or human enhancement? A methodological reflection on capabilities and the evaluation of information technologies. *Ethics and Information Technology*, 13(2), 81-92.
- Conill, J. (2005). ¿Regreso a la "naturaleza humana"? Una reflexión bioética. En M. T. López de la Vieja (ed.), *Bioética: entre la medicina y la ética* (pp. 101-113). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cook-Deegan, R., Lohr, K. N., y Palmer, J. G. (2008). How bioethics can inform policy decisions about genetic enhancement. En B. A. Lustig, B. A. Brody, y G. P. McKenny (eds.), *Altering Nature* (pp. 161-198). Dordrecht: Springer.
- Cortina, A. (2005). ¿Existe una Bioética latina? En M. T. López de la Vieja (ed.), *Bioética: entre la medicina y la ética* (pp. 149-159). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Daniels, N. (2000). Normal functioning and the treatment-enhancement distinction. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 9(3), 309-322.
- Daniels, N. (2009). Can anyone really be talking about ethically modifying human nature? En J. Savulescu y N. Bostrom (eds.), *Human enhancement* (pp. 25-42). Oxford: Oxford University Press.

- David, R. (1968). *Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos* (P. Bravo Gala, Trans.): Biblioteca jurídica Aguilar.
- Dikken, A. D. (2011). *Body enhancement: body images, vulnerability and moral responsibility* (PhD Dissertation). Utrecht: Utrecht University.
- Dvorsky, G., y Hughes, J. (2008). Postgenderism: Beyond the gender binary (Vol. 20, pp. 44-57): Institute for Ethics and Emerging Technologies Monograph Series.
- Elshtain, J. B. (2005). The body and the quest for control. In H. W. Baillie y T. K. Casey (eds.), *Is Human Nature Obsolete? Genetics Bioengineering, and the Future of the Human Condition*. Cambridge: MIT Press.
- Engelhardt, H. T. (1990). Human-nature technologically revisited. *Social Philosophy and Policy*, 8(1), 180-191.
- Congregación para la Doctrina de la fe (1987). *Instrucción Donum Vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*. Vaticano. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19870222\\_respect-for-human-life\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html) (cons. 15/03/2017).
- Congregación para la Doctrina de la fe (2008). *Instrucción doctrinal Dignitas Personae sobre algunas cuestiones de bioética*. Vaticano. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html) (cons. 15/03/2017).
- Feito Grande, L. (2010). Hacia una mejor comprensión del papel de la naturaleza en los debates bioéticos. *Veritas: Revista de Filosofía* (23), 111-129.
- Fenton, E., y Arras, J. D. (2010). Bioethics and Human Rights: Curb Your Enthusiasm. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 19(1), 127-133.
- Fleiner, T. (2005). Common Law and Continental Law: Two Legal Systems (pp. 1-35). Fribourg: Institute of Federalism (Universitas Friburgensis).
- García-Llerena, V. (2012). *De la bioética a la biojurídica: El principalismo y sus interlocutores*. Granada: Comares.
- George, A. (2005). Marketing Humanity. Should We Allow the Sale of Human Body Parts. *University of Technology, Sydney Law Review*, 7, 11-61.
- Glenn, H. P. (2000). *Legal traditions of the world*. Oxford: Oxford University Press.
- Gracia, D. (1993). The intellectual basis of bioethics in Southern European countries. *Bioethics*, 7(2-3), 97-107.
- Gunderson, M. L. (2008). Enhancing Human Rights: How the Use of Human Rights Treaties to Prohibit Genetic Engineering Weakens Human Rights. *Journal of Evolution and Technology*, 18(1), 27-34.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Hanson, M. J. (1999). Indulging anxiety: human enhancement from a Protestant perspective. *Christian Bioethics*, 5(2), 121-138.
- Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Hauskeller, M. (2009). Prometheus unbound: Transhumanist arguments from (human) nature. *Ethical Perspectives*, 16(1), 3-20.

- Hopkins, P. D. (2005). Transcending the animal: How transhumanism and religion are and are not alike. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 13-28.
- Hopkins, P. D. (2015). A Salvation Paradox for Transhumanism: Saving You versus Saving You. In C. Mercer y T. J. Trothen (eds.), *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement* (pp. 71). Santa Bárbara, CA: ABC-CLIO.
- Jotterand, F. (2010). At the Roots of Transhumanism: From the Enlightenment to a Post-Human Future. *Journal of Medicine and Philosophy*, 35(6), 617-621.
- Kahane, G., y Savulescu, J. (2012). The Concept of Harm and the Significance of Normality. *Journal of Applied Philosophy*, 29(4), 318-332.
- Kahane, G., y Savulescu, J. (2015). Normal Human Variation: Refocussing the Enhancement Debate. *Bioethics*, 29(2), 133-143.
- Kass, L. R. (1998). Wisdom of repugnance: why we should ban the cloning of humans, the. *Valparaiso University Law Rev.*, 32, 679-705.
- Lawrence, D. R. (2013). To what extent is the use of human enhancements defended in international human rights legislation? *Medical Law International*, 13(4), 254-278.
- Machery, E. (2008). A plea for human nature. *Philosophical Psychology*, 21(3), 321-329.
- Mallia, P. (2012). Is there a Mediterranean bioethics? *Medicine, Health Care and Philosophy*, 15(4), 419-429.
- Mancisidor, M. (2015). Is There such a Thing as a Human Right to Science in International Law? *European Society of International Law*, 4, 1-6.
- Marcel, G. (1956). *Diario metafísico*. Buenos aires: Losada, citado por Gallardo Cervantes, A. (2004). Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel, *Thémata*. 33.
- McConnell, T. (2010). Genetic enhancement, human nature, and rights. *Journal of Medicine and Philosophy*, 35(4), 415-428.
- Myers, N. (2005). Visions of Embodiment in Technoscience. In P. Tripp y L. Muzzin (eds.), *Teaching as activism. Equity meets Environmentalism* (pp. 255-267). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- National Academies of Sciences, E., Medicine. (2017). *Human genome editing: Science, ethics, and governance* (T. N. A. Press Ed.). Washington DC.
- Nielsen, L. W. (2011). The concept of nature and the enhancement technologies debate. In J. Savulescu, R. Ter Meulen, y G. Kahane (eds.), *Enhancing human capacities* (pp. 19-33). s/l: Wiley-Blackwell.
- Nussbaum, M. (2007). Human rights and human capabilities. *Harvard Human Rights Journal*, 20, 21-24.
- Nussbaum, M. C. (1997). Capabilities and human rights. *Fordham Law Review*, 66, 273-300.
- Peters, T. (1995). Playing God and Germline Intervention. *Journal of Medicine and Philosophy*, 20(4), 365-386.

- Pound, R. (1963). *The spirit of the common law*. Francestown: Marshall Jones Company.
- Ramsey, G. (2012). How Human Nature Can Inform Human Enhancement: a Commentary on Tim Lewens's Human Nature. *Philosophy and Technology*, 25(4), 479-483.
- Rodríguez del Pozo, P., y Fins, J. J. (2006). Iberian influences on Pan-American bioethics: bringing Don Quixote to our shores. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 15(3), 225-238.
- Roduit, J. A., Heilinger, J. C., y Baumann, H. (2015). Ideas of Perfection and the Ethics of Human Enhancement. *Bioethics*, 29(9), 622-630.
- Sandel, M. J. (2007). *Contra la perfección* (R. Vilà Vernis, Trans.). Barcelona: Marbot ediciones.
- Schotsmans, P. (2001). La Bioética en Europa. *Gestión y Derecho Sanitario* (pp. 69-76). Sevilla: Fundación MAPFRE Medicina.
- Seoane, J. A. (2011). ¿Qué es una persona con discapacidad? *Ágora*, 30(1), 143-161.
- Sharon, T., y Sharon, T. (2014). The Human Enhancement Debate: For, Against and from Human Nature. *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*, 14, 57-78.
- Smith, K. R., Chan, S., y Harris, J. (2012). Human germline genetic modification: scientific and bioethical perspectives. *Archives of Medical Research*, 43(7), 491-513.
- Tirosh-Samuelson, H. (2012). Transhumanism as a secularist faith. *Zygon*, 47(4), 710-734.
- Triana Ortiz, M. (2005). Bioética y cultura del cuerpo. En M. T. López de la Vieja (ed.), *Bioética: entre la medicina y la ética* (pp. 161-172). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- van der Burg, W. (2010). Law and Bioethics. In H. Kuhse y P. Singer (eds.), *A Companion to Bioethics* (pp. 56-64): Wiley-Blackwell.
- Waters, B. (2014). Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation. In C. Mercer y T. J. Trothen (eds.), *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Wiesing, U. (2008). The History of Medical Enhancement: From Restitutio ad Integrum to Transformatio ad Optimum? In B. Gordijn y R. Chadwick (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity* (Vol. 2, pp. 9-24). Netherlands: Springer.
- Zweigert, K., y Kötz, H. (1998). *An Introduction to Comparative Law* (T. Weir, Trans. 3rd. ed.). New York: Clarendon Press and Oxford University Press.